

REINVENZIONI DELLO SPAZIO PUBBLICO

Federico Leoni

Illuminismo, oscurantismo

Quando Kant deve definire l'illuminismo, in un testo dal titolo programmatico come *Was ist Aufklärung*, lo fa dicendo che è l'illuminismo non è un tanto un insieme di idee, valori, progetti, quanto un certo modo di usare la ragione umana; non è un contenuto o un insieme di contenuti, ideali o ideologici (questa la preoccupazione di Kant, in effetti), ma una pura forma, nient'altro che uno stile di pensiero. L'illuminismo è un uso "pubblico", dice Kant per l'esattezza, anziché un uso "privato", della ragione umana.

Michel Foucault ha commentato queste pagine kantiane in un testo molto celebre, intitolato a sua volta *Qu'est-ce que les Lumières*, e in una lezione molto bella con cui aveva inaugurato il suo ultimo corso al Collège de France, quello sul *Governo di sé e degli altri*, nel 1982-83. Come sottolinea Foucault, uso "privato" della ragione significa per Kant il contrario di quello che il senso comune, del suo tempo come del nostro, intenderebbe spontaneamente. È un uso "privato" della ragione quello del medico, del giurista, del prete; insomma del funzionario, a qualsiasi titolo, di un potere costituito, di un ambito professionale, di una particolare disciplina, di un sapere che è anche un saper fare, un organizzare la vita comune, un costruire e sfruttare certi rapporti di sapere e potere che ne derivano o che la intramano. "Privato" è l'esercizio della ragione da parte di un individuo che si presenta come un elemento della "macchina dello stato", scrive esplicitamente Kant. Espressione che non a caso Foucault sottolinea più volte. È un uso "pubblico" della ragione, invece, quello che non avviene in nome di una certa competenza disciplinare, di una certa limitata (e in questo senso "privata") sfera di verità e di efficacia pratica, ma che ha luogo in nome dell'universale, in nome di tutti gli uomini e rivolgendosi a tutti gli uomini.

Conclusione di Kant: vi è oscurantismo, dogmatismo, tirannide, ogni volta che l'uso privato della ragione si presenta come l'unico uso possibile della ragione, o addirittura come l'uso pubblico, universale anziché particolare, della ragione. Oscurantismo è questa sovrapposizione del privato e del pubblico, è il gesto con cui si contrabbanda il discorso privato sotto le spoglie del discorso pubblico, l'interesse particolare sotto le spoglie dell'interesse di "tutti gli uomini". Simmetricamente, vi è illuminismo ("uscita da uno stato di minorità", dice Kant con una frase divenuta celeberrima) ogni volta che l'uso privato della ragione si dà chiaramente a vedere come privato, restando ben distinto dell'uso pubblico della ragione, e ogni volta che l'uso pubblico della ragione dispone di spazi e modi adeguati di espressione della propria "pubblicità", ovvero della propria universalità. Illuminismo è, in altri termini, il tener ferma questa differenza o il ripristinarla ogni volta di nuovo: il riconsegnare ogni volta da capo la ragione privata alla sua privatezza, la ragione pubblica alla sua "pubblicità". Tesi, se si vuole, molto classica, ma anche densa di conseguenze poco frequentate,

diciamo così, dai cultori di questa visione fin troppo familiare e ormai addomesticata, anzi annacquata dai suoi epigoni liberali.

L'invenzione dello spazio pubblico

Foucault sottolinea come questi spazi e modi d'espressione della ragione universale siano all'epoca quelli delle Gazzette, cioè delle riviste filosofico-letterarie che fioriscono in tutti gli ambienti progressisti dell'Europa del tempo, e che è in rapporto a questo circuito di discussione che si delinea per la prima volta quella che a tutt'oggi si continua a chiamare (nonostante profondissime trasformazioni) "opinione pubblica".

Si potrebbe riflettere a lungo sul fatto che una opinione pubblica così configurata sia o meno effettivamente pubblica nel senso di Kant. Abbiamo da tempo imparato a riconoscere il carattere "privato", proprio nei termini kantiani, di questi circoli e dei dibattiti che vi si svolgevano, e a smascherare i tratti "borghesi" (come avrebbe potuto dire Marx), eurocentrici, "logocentrici" (avrebbe forse notato Derrida), di questa opinione che suppone, in buona o cattiva fede, di parlare a tutti gli uomini e di tutti gli uomini, mentre parla di alcuni uomini e in nome di alcuni uomini soltanto.

A tutto questo sarebbe però ancora possibile obiettare che l'universalismo di Kant non ne esce affatto scalfito; che una simile critica colpisce solo un universalismo falso e inconsapevole della propria "privatezza" (borghese, europea, ecc.); che se è vero che lo stesso Kant è spesso al di sotto di questo universalismo dichiarato, è anche vero che si tratta semplicemente, in tal caso, di salvare Kant da Kant, di distinguere i limiti accidentali della realizzazione kantiana dall'aspirazione effettivamente universale che la sospinge; e che, dunque, proprio questa obiezione non fa che attaccare un falso universalismo in nome di un universalismo più "vero". Di fatto, però, solo quando si intenderà, al netto di tutto questo, che è proprio l'universalismo in quanto universalismo, a rappresentare il particolarismo di noi europei, solo allora si sarà finalmente in grado di prendere le misure nel problema; cioè di cogliere qualcosa come un destino complessivo della critica, qualcosa come un'impasse attuale ma anche strutturale e destinale, direbbe Heidegger, della filosofia come esercizio critico, in questo suo ambiguo universalismo sempre oscillante tra l'ambizione fondativa più audace e "imperialista", e la più audace autocritica, la più spregiudicata inclinazione a mettere in questione se stessa sino a consegnarsi al nobile ideale di una pressoché totale afasia.

Limitiamoci a notare, per il momento, che Kant sta, qui, inventando, per l'esattezza, una distinzione che non è affatto data, al suo tempo. Non esiste affatto, in sé, una distinzione tra sfera pubblica e sfera privata. Solo nel momento in cui si sarà costituita la "macchina dello stato", come la chiama Kant, potrà infatti delinarsi quella serie di sue funzioni parziali che sono la medicina come "parte della macchina", la giurisprudenza come ulteriore "parte della macchina", e così via. E solo nel momento in cui si sarà costituita questa dimensione della macchina statale – macchina interamente "privata" nel senso di Kant, unità perfettamente complementare dello stato e delle sue varie componenti

disciplinari – potrà per contraccolpo delinarsi una forza “ulteriore”, che vorrà parlare in nome di una dimensione anch’essa ulteriore e che vorrà perciò prendere le insegne della ragione pubblica e della voce universale. Se e quanto ulteriore, se e quanto indipendente dal dispositivo disciplinare moderno, abbiamo già visto che è questione delicata e tutt’altro che chiara.

Sta di fatto che, se a noi la distinzione kantiana tra uso privato e uso pubblico pare per un verso singolare (la medicina o la giurisprudenza sarebbero per definizione, stando al paradigma politico-epistemologico attualmente dominante, espressioni di una verità pubblica; la scienza stessa sarebbe un paradigma di verità pubblica, democratica, falsificabile, universale, progressista) e per altro verso banale (è ovvio che pubblico e privato, dovunque li si voglia individuare come tali, non coincidono e, in linea di principio, non devono coincidere, in una società “sana” e cioè democratica, progressista, “illuminista” ecc.), la cosa più notevole del testo kantiano è che esso inventa, letteralmente, questa distinzione altrimenti sconosciuta, mai prima frequentata perché mai prima di allora possibile e praticabile. “Il pubblico è una realtà”, sottolinea Foucault nella lezione già ricordata, “istituita e disegnata dall’esistenza stessa di istituzioni come le società scientifiche, le accademie, le riviste.” Notazione fatta quasi di passaggio, ma dalle conseguenze capitali. L’acume genealogico di Foucault non poteva, d’altra parte, tacere di fronte a questo nodo in ogni senso decisivo. Lo spazio pubblico non è un dato di natura, né un prodotto storico stabile e garantito. E così pure lo spazio privato, che alla nostra corrente ideologia liberale e individualistica appare forse ancor più “naturale” dello spazio pubblico. La sfera pubblica in quanto sfera della ragione che si innalza al di sopra della molteplicità degli interessi privati è un prodotto singolarissimo, tanto quanto gli interessi privati stessi. L’universale della ragione umana una particolarità tutt’altro che universale e necessaria. E così il privato è tutt’altro che privato: è pubblico da parte a parte.

Lo spazio pubblico come evento

L’osservazione è decisiva anche perché implica il contrario di ciò che i cultori del privato come del pubblico (cioè gli odierni spiriti “liberali”, si declinino essi all’estremo individualista-sociodarwinista dello spettro, o all’estremo conservatore-istituzionale-statalista) suppongono o potrebbero supporre che essa significhi. Essa implica cioè che ogni tempo debba reinventare la partizione pubblico/privato, universale/particolare; che ogni tempo debba reinventarla a partire dai luoghi e dalle forze disponibili al momento; che ogni società la debba ricreare dalle ceneri in cui è andata spegnendosi; che ogni volta la si debba reinventare altrove, all’intersezione di altre forze, approfittando di altri luoghi e occasioni.

Inutile, in altri termini, voler riaccendere il vecchio focolare della voce “pubblica” della ragione, che si collocava appunto nelle redazioni delle Gazzette, in un tempo in cui il lavoro intellettuale non era ancora fiorito e insieme confinato tra le mura delle università; e più tardi nelle università, quando appunto le università rinasceranno dal loro declino settecentesco, d’intesa col progetto idealistico, sul fronte dei saperi

cosiddetti “umanistici”, e positivistic, sul fronte delle cosiddette “scienze naturali”. Converrà lanciare la scintilla dell’esercizio “pubblico” della ragione lontano da dove il vecchio fuoco si è spento per motivi, in genere, tutt’altro che casuali. Inutile sarebbe attardarsi sui resti di qualcosa che ha brillato di forze ormai esaurite, di intenzioni ormai completamente trasformate rispetto alle loro direzioni iniziali. A ogni tempo le sue Gazzette, le sue università, e tutte le altre forme che ancora non sappiamo immaginare, costretti come siamo a guardare l’avvenire dal punto di vista del passato, e i minuti slittamenti che stravolgono la nostra continuità a partire dalla continuità stessa del già accaduto e del già familiare.

La filosofia stessa, se la osserviamo con questi occhi, è sopravvissuta tanto a lungo – duemilacinquecento anni, come si suol dire con ingenuo orgoglio – solo al prezzo di morire innumerevoli volte. Solo a posteriori ogni singola impresa di pensiero si è data degli antecedenti e si è annessa una congerie di testi e autori quanto mai disparati, rimettendoli in prospettiva a partire da se stessa e illudendosi che in fondo quei testi e quegli autori fossero in cammino verso quella certa meta che essa si sarà assegnata. Così i teologi medievali di Chartres hanno potuto annettersi i commentari al *Timeo* vergati da Calcidio, e per quella via hanno potuto digerire e assimilare Platone, come se Platone fosse stato, sotto sotto, un teologo in attesa di devoti commentatori cristiani. Così la modernità ha potuto leggere i consigli stilati da un servo zelante dei principi fiorentini come un democratico smascheramento delle manovre di un potere ancora oscuramente medievale. Allo stesso modo la tradizione “pubblica” della filosofia è un’invenzione. È una straordinaria creazione illuminista, che come tutte le creazioni ha il potere di darsi a vedere, *après coup*, come un’istituzione ovvia, da sempre e per sempre in cammino.

Alla luce di questa elementare consapevolezza genealogica, persino l’idea di dover ripartire dalle ceneri di una qualsiasi tradizione attualmente declinante è ottimistica e in ultima analisi infondata e fallimentare. Che la filosofia sia un luogo di verità pubblica, questa non è un’eredità da difendere, ma una possibilità che si tratta di affrontare partendo da zero. La filosofia rinasce ogni volta dal nulla, o non è filosofia. O almeno non è filosofia come “luogo pubblico”. Non è esercizio della ragione pubblica, ma della ragione istituita e istituzionalizzata, della ragione che è “parte della macchina”, della ragione privata insomma. Rinasce ogni volta là dove certe forze, certi mezzi e luoghi di comunicazione (le Gazzette settecentesche, le scuole ateniesi, i chiostri monastici, le universitates studiorum del basso medioevo, le case editrici all’indomani della seconda guerra mondiale...) la rendono nuovamente necessaria, inevitabile, irresistibile. Cioè la costituiscono come la pratica necessaria, in quel momento e in quel luogo, di un certo modo di stare insieme, di fare comunità, di riunirsi intorno a pratiche concrete che sono incroci di forze politiche e di interessi economici. Quello stare insieme, quel fare comunità (di sapere ma anche di “saper fare” e di fare tout court) è esso stesso un frutto di quell’incrocio di forze, è esso stesso una forza.

Nel suo saggio *Qu'est-ce que les Lumières*, Foucault propone una precisa collocazione di *Was ist Aufklärung* rispetto all'insieme dell'opera kantiana. È, ad esempio, alla distinzione che la *Critica della ragion pura* avanza tra un uso legittimo e un uso illegittimo della ragione, tra un ambito cioè in cui le facoltà umane sono legittimamente applicabili e un ambito in cui lo sono solo surrettiziamente, che si potrebbe far risalire la distinzione che Kant riprende e declina nuovamente nel testo sull'*Aufklärung*, tra uso privato della ragione (dunque illegittimo, almeno se si presenta come l'unico uso possibile, o come la totalità degli usi possibili) e uso pubblico della ragione (dunque legittimo, in quanto non rappresenta una "privazione", un assoggettamento a un singolo interesse disciplinare o peggio a un interesse di parte, ma appunto un uso "universale", e in questo senso un uso propriamente "critico").

Due altri riferimenti, uno alla *Critica* stessa, l'altro a un testo minore, il *Conflitto delle facoltà*, potrebbero gettare ulteriore luce sulla distinzione kantiana tra uso pubblico e uso privato. Luce che va, forse, nella stessa direzione indicata da Foucault, ma che può contribuire a una diversa comprensione della posta in gioco del discorso kantiano.

Nella *Critica della ragion pura* Kant distingue tra due usi, anche in questo caso, delle facoltà umane, che definisce come "pensare" e "conoscere". Pensare, secondo Kant, non è conoscere, non è declinare l'uso delle facoltà umane in direzione di un certo campo di oggetti costituiti e dunque di un certo ambito d'esperienza o di sapere (la fisica, la morale...). Pensare è, per Kant, l'esercizio della pura spontaneità del soggetto. C'è quindi un dislivello tra questa pura spontaneità, questa pura attività del pensiero, e ciò che viene di volta in volta pensato, il singolo contenuto o la singola serie di contenuti che si concretizza nel corso di questa attività di pensiero. Da un lato, si potrebbe dire in tedesco, c'è *das Denken*, il pensare, l'indicativo presente di un verbo, dunque il presente di un'azione in corso; dall'altro c'è *der Gedanke*, ciò che è stato pensato, il participio passato di quello stesso verbo, il risultato di un'azione ormai cancellatasi nel suo prodotto.

L'intera strategia della *Critica* può essere efficacemente definita a partire da questa distinzione. Fare una critica della conoscenza, e in generale dell'esperienza umana, significa, per Kant, riportare il pensato al pensiero, il contenuto alla forma che l'ha resa possibile, il giudizio formulato e determinato nei suoi significati all'istanza determinante che ne ha dischiuso la possibilità di enunciazione.

Ora, è chiaro che questo pensiero come evento, come pura attività del pensare, non è mai senza contenuto e non è mai altrove dal suo contenuto. Ma è altrettanto chiaro che il contenuto pensato non coincide mai col suo evento, e che ciò che pensiamo è sempre altro dal puro fatto che lo pensiamo. Si potrebbe dire che il pensiero come pensiero puro, come puro e semplice evento del pensare, è il piano in cui il pensiero stesso si iscrive, si deposita nei suoi contenuti, si cristallizza nei suoi risultati e nei suoi significati. Il pensiero puro è il piano in cui si depongono dei punti, diciamo così, che non sono fatti d'altro che di quel piano, ma che non sono tutto quel piano, quantitativamente, e che non sono della stessa natura di quel piano, qualitativamente. Il punto è

necessariamente una *diminutio* del piano. Il pensato è una privazione quantitativa, ma soprattutto qualitativa, del pensare.

Nonostante la differente tonalità di discorso, la tesi dovrebbe suonarci familiare. Nel saggio sull'illuminismo Kant dice che "minorità" è quella condizione da cui l'illuminismo intende uscire, e che si dà "minorità" ogni volta che si sovrappongono uso privato e uso pubblico della ragione, ogni volta che si contrabbanda l'uso privato e dunque "interessato" per l'uso pubblico e dunque "disinteressato". Nei termini della distinzione tra pensare e conoscere, si potrebbe dire che si dà un uso dogmatico della ragione ogni volta che si fa coincidere il piano del pensare con il piano del pensato; ogni volta che ci si limita a percorrere il piano del pensiero guardando ai singoli punti, alle singole formulazioni, alle singole proposizioni (*der Gedanke*); dimenticando in buona o cattiva fede che esse non sono che la *diminutio*, l'espressione seconda e derivata, di quel piano del pensiero in atto, che concerne le condizioni di possibilità del pensato e cioè il pensiero come pensiero all'opera, *das Denken*). L'uso pubblico della ragione è l'uso di *das Denken*, o è, meglio, il riportare *der Gedanke* a *das Denken*. Se si vuole, è un frequentare *der Gedanke* dal lato di *das Denken*, un esercitarsi a lasciar balenare, nel pensato e a partire dal pensato, la traccia del pensare.

Ne consegue che il pensare, rispetto al pensato, è un movimento di ininterrotta disappropriazione. Pensare significa ritrovarsi altrove dal già pensato. Pensare significa ritrovarsi sbalzati dal punto al quale si era ancorati, al punto dei nostri significati e dei nostri valori consolidati. Significa ritrovarsi nel piano vuoto da cui quel punto proviene, nel piano senza meridiani in cui nessun riferimento vige più. Pensare è, in altri termini, un lavoro che il soggetto compie su se stesso, un lavoro di autoalterazione, e un lavoro che il soggetto compie sui suoi oggetti (che, Kant direbbe, sono sempre dei "significati", delle *Bedeutungen*, cioè dei "pensati"). Fare opera di critica, nei termini di Kant, significa riportare la singola e "privata", "diminuita", manifestazione del pensiero a quell'istanza "maggiore", Kant direbbe appunto "universale", che è il pensiero come pura spontaneità del soggetto. Fare opera di critica significa, per Kant, imparare a pensare di più e diversamente rispetto a ciò che si pensa, imparare a vedere nel pensato tutto ciò che vi insiste oltre a ciò che si è voluto pensare, tutto ciò che è dell'ordine dell'impensabile. L'uso pubblico della ragione, in altri termini, è questa forza di incessante disappropriazione dal privato.

Salvo che qui iniziano i problemi. Che cos'è un universale che è puro e semplice movimento di disappropriazione? Il vuoto irrespirabile del piano non finirà per uccidere un'istanza che deve pur sempre lavorare a livello dei punti, nella materia del mondo, tra uomini che vivono di contenuti e di valori, di punti di riferimento e di enunciazioni ben consolidate? Problema speculativo, e allo stesso tempo, non a caso, politico. E poi: se gli uomini vivono di contenuti e di valori, come dicevamo, da dove viene la possibilità di installarsi in una dimensione di puro movimento, di pura disappropriazione? Se gli uomini sono costitutivamente "privati", come potrebbe dire Kant, cioè consegnati a interessi e desideri circoscritti, da dove viene la misteriosa fortuna di potersi sollevare all'universale?

L'università, l'universale

Un altro riferimento utile a situare il saggio kantiano sull'illuminismo e la sua distinzione tra uso pubblico e privato della ragione è quello a un altro testo minore, se si vuole, ma illuminante, nella produzione di Kant, per quanto riguarda il legame direttissimo tra il problema speculativo di cui si è detto e la sua dimensione propriamente politica: il *Conflitto delle facoltà*.

Foucault cita questo testo, nella lezione che abbiamo ricordato, per sottolineare che nel *Conflitto* così come in *Was ist Aufklärung?* Kant inaugura l'idea che il fare filosofia sia in un rapporto costitutivo con il presente: che il presente sia, allo stesso tempo, un oggetto privilegiato di riflessione, un elemento dal quale il pensiero trae alcune indicazioni e alcuni stimoli circa le direzioni che dovrà battere, nonché un elemento al quale il pensiero appartiene, una dimensione dalla quale il pensiero stesso proviene, una condizione e un vincolo a partire dai quali il pensiero è indotto a pensare ciò che pensa nel modo in cui lo pensa.

Si potrebbe dire, in una formula, che a Foucault interessa mostrare come, in Kant, la filosofia debba pensare il presente proprio in quanto è, anzitutto, abitata dal presente, spinta dal presente, pensata dal presente. Di questo doppio legame ci si dovrà, in qualche modo far carico. Da un certo punto di vista, il fatto che un pensiero sia "critico" ha esattamente a che fare con la presa in carico di questo doppio legame.

Sofferamoci intanto sul titolo di questo saggio kantiano, il *Conflitto delle facoltà*. Le facoltà di cui parla Kant non sono le celebri facoltà dell'intelletto umano, studiate nella *Critica della ragion pura*: sensibilità, immaginazione, intelletto, ragione. Sono invece le facoltà universitarie, gli ambiti disciplinari in cui è organizzata la vita intellettuale e la trasmissione del sapere, al tempo di Kant ma anche, a ben vedere, al nostro.

Il punto di partenza di Kant è molto tradizionale. Vi sono, nella logica e nell'organigramma dell'università, facoltà superiori e facoltà inferiori. Superiori sono le facoltà che nel medioevo si sarebbero chiamate "lucrative": la giurisprudenza, la medicina, la teologia (dopotutto, anche un medievale abbastanza smagato avrebbe sottoscritto questa affermazione, che la teologia è una facoltà lucrativa, mondana per eccellenza, proprio perché la teologia dispone, per quanto ponendosene fuori e guardando alla Gerusalemme celeste, le "parti della macchina" della Gerusalemme terrestre). E vi è una facoltà inferiore, quella della filosofia, che non propone leggi, non elabora codici di condotta, non stabilisce regole e non definisce verità acquisite, ma si dedica al libero esame, dice Kant, di quelle verità, regole, codici, e così via. La filosofia è insomma una facoltà senza contenuto, un'attività improduttiva, un lavoro parassitario. Un movimento di disappropriazione e non di appropriazione, dicevamo. Per questo appunto è inferiore. E per questo configge con le altre, o le altre confliggono con essa.

Si potrebbe ovviamente insorgere, umanisticamente, contro questa caratterizzazione poco lusinghiera della filosofia, ed è abbastanza evidente che Kant condividerebbe un'obiezione di questo tipo. Difatti non smette di suggerire che questa inferiorità è in fondo motivo d'orgoglio, di peculiare dignità della filosofia, di sotterranea superiorità. Eppure l'essenziale, da un certo punto di vista, è proprio l'inferiorità

della filosofia. La facoltà di filosofia è una facoltà di second'ordine. È una facoltà di scarto, e questo ha davvero a che vedere con la sua effettiva assenza di contenuto, con la sua effettiva vocazione a non proporre regole ma a interrogarle, a non formulare verità ma a indagarne le condizioni di formulabilità (è il progetto stesso della *Critica della ragion pura*, appunto).

L'immagine del piano e dei punti torna utile, per capire il destino della collocazione universitaria della filosofia, e segnatamente della filosofia teoretica, cioè di quella filosofia che sin dal nome (gentiliano, e per questa via fichtiano) evoca quel raddoppio che già abbiamo indicato di sfuggita: pensiero che pensa, pensiero colto nella sua pura spontaneità pensante. Da un lato, infatti, questo pensiero che pensa è un fondamento, anzi non è nient'altro che il fondamento che da sempre la metafisica va cercando. È la *noeseos noesis* di Aristotele, che dall'alto dei cieli si è spostata al cuore di una soggettività proto-idealistica, e di lì al cuore del dispositivo formativo delle élites europee. L'università è un soggetto, le sue facoltà sono in fondo le facoltà del soggetto trascendentale, e il "punto più alto a cui collegare ogni uso delle facoltà" (parole della *Critica*, con cui Kant indica l'autoaffezione trascendentale, cioè in buona sostanza *das Denken*) è il punto più alto dell'enciclopedia dei saperi universitari. Fichte o Hegel rettori dell'università tedesca, in altri termini. La filosofia teoretica è la *scientia scientiarum*, la radice dell'albero dei saperi, il luogo silenzioso in cui si pongono le basi necessarie al discorso multiforme della conoscenza. È il concreto della verità, di cui le singole ricerche costituiranno la necessaria, sul piano del metodo, astrazione. È la verità in quanto verità "pubblica", per differenza dalle tante verità "private" e disciplinari, che sono dunque a malapena tali.

Se però si guarda più a fondo, si vede immediatamente che questo universale, lungi dall'essere dell'ordine del fondamento, è dell'ordine, appunto, dello scarto. Il puro pensiero, la pura spontaneità dell'intelletto, la sua assoluta attività, sono, in quanto tali, insituabili. Se il pensiero è il piano in cui si pongono i singoli punti pensati, il piano non è che l'intorno dei punti, il margine dell'essenziale, l'informe della forma che si dà a vedere, netta e definita, utile e "borghesemente" riconoscibile, applicabile, verificabile, produttiva. Agli occhi dei più, sono i punti che interessano. Sono i punti a orientarci nel pensiero e nel mondo, non il piano. Se fare filosofia significa rimettere ogni punto al suo piano, allora fare filosofia significa disorientare, restituire la verità al suo statuto di rifiuto inassimilabile. Il piano è il dissolversi della densità dei punti in una rarefazione irrespirabile per il "sano" intelletto pratico. Per questo, potremmo chiosare, la filosofia teoretica non può, in ultima analisi, essere di casa, nell'edificio disciplinare che essa stessa ha voluto costruire. *Das Denken* si realizza nell'evidenza di *der Gedanke*, e l'evidenza di *der Gedanke* sospinge nell'ombra *das Denken*. La moneta cattiva scaccia la moneta buona, verrebbe da commentare moralisticamente. Salvo che la moneta cattiva non è che la moneta buona nel suo "fisiologico" decadere a cattiva. La moneta buona e la moneta cattiva non sono due monete diverse, sono piuttosto le due facce senza di cui non si darebbe moneta.

Il destino attuale della filosofia conferma appieno quella che potrebbe sembrare una astratta deduzione a priori. O la filosofia si ricicla come scienza umana, come sapere "applicabile", come insieme di

contenuti e strumenti isolabili dal loro contesto d'origine e trasferibili "sul campo": dunque la filosofia diventa psicologia, armamentario a disposizione del terapeuta o del formatore o dell'ideologo; dunque la filosofia diventa estetica applicata, a disposizione del tecnico museografico, del designer di arredamento o di moda; dunque la filosofia diventa semiotica, a disposizione degli esperti di comunicazione, di pubblicità, di *marketing*; dunque la filosofia diventa storia della filosofia, complessiva informazione culturale che si suppone debba fare da sfondo a saperi più concreti e mirati. Oppure la filosofia, in quanto filosofia, perisce. Innescata la domanda sulla verità, la filosofia ha poi trasformato, direbbe Heidegger, la domanda in problema, e il problema in un insieme di metodi disciplinari alla luce dei quali la domanda stessa appare come lo scarto di produzione del problema, l'antica premessa ormai cancellata nei suoi risultati finalmente scientifici, ripetibili, monetizzabili.

Critica come potenza e come impotenza

Ogni azione è ingiusta, ha scritto una volta Nietzsche. Accade qui piuttosto che là, fa del bene a questo facendo del male a quest'altro. Sicché per essere davvero giusti, si dovrebbe, a conti fatti, rinunciare ad agire. Ogni "tesi", cioè ogni contenuto, ogni posizione, ogni affermazione, è ingiusta perché è qui anziché essere ovunque, è in un luogo particolare e privato anziché nel luogo dell'universale, nel puro spazio pubblico della verità. Se l'universale è questo luogo (sottolineiamo il "se"), la paralisi è l'unico atteggiamento che si confà all'esigenza critica della giustizia, cioè della ragione universale kantiana. Pura disappropriazione, appunto; puro lavoro negativo, che lascia sempre agli altri l'onore e l'onore di costituirsi come positivo; anzi che consegna agli altri quest'onore e questo onore che, senza il negativo, non sarebbe neppure possibile immaginare come positivo.

In questo sillogismo non è difficile riconoscere, condensate in una sorta di miniatura filosofica, le più prosaiche difficoltà in cui si dibatte ogni politica progressista occidentale (cioè sostanzialmente kantiana o neokantiana: Habermas, John Rawls, Michael Walzer, ecc.) da vent'anni a questa parte. L'afasia in cui sembrano impantanate le sinistre europee ha infatti ragioni tutt'altro che accidentali, contingenti, esterne. È dall'interno, rigorosamente dall'interno che il pensiero critico è arrivato (del tutto coerentemente, se si guarda la cosa da un certo punto di vista; sottolineiamo, di nuovo, il "se") alla perfetta impotenza e alla programmatica inefficacia.

Che cosa intende proporre, infatti, ogni sinistra degna di questo nome? Non una tesi, non una posizione su cosa è giusto e cosa sbagliato, non una rivendicazione su che cosa è e che cosa deve essere, in sostanza, l'uomo. Tutto ciò sarebbe dogmatico, o, sul piano politico, semplicemente totalitario. Totalitarismo si dà, potremmo dire mimando i termini kantiani del problema, ogni volta che l'essenza universale (puramente negativa, cioè inessenziale) dell'uomo viene ridotta a un qualsiasi dover-essere, a una sua qualsiasi *diminutio*: razza ariana, classe operaia, libero individuo imprenditore di sé.... Dunque nella fattispecie il discorso della sinistra non potrà e non dovrà essere un discorso "di classe", e se la classe di riferimento della sinistra tradizionale non si fosse

dissolta da sé, essa dovrebbe comunque tacere, nel discorso progressista, poiché la voce della sinistra dev'essere disincarnata, cioè giusta; o giusta, cioè disincarnata; parlare da nessun punto del piano, parlare dal nudo, illocalizzabile piano.

Non una tesi, vuole perciò proporre una sinistra criticamente e democraticamente atteggiata, ma un esercizio decostruttivo di tesi, e virtuosamente autodecostruttivo delle proprie tesi eventualmente proferite fuori onda, nei momenti di abbandono agli effetti di una grammatica non più tenuta in *epoché* dalla metodica messa tra parentesi di ogni effetto di senso (in quanto, appunto, mero "effetto" di senso). Ogni contenuto, in quanto tale, va tolto (appunto perché mero "contenuto" a fronte di una pura forma). Se l'universale è quel luogo che per non essere di casa qui piuttosto che là, deve non essere da nessuna parte e dev'essere pura forma anziché forza situata e definita ("privata", direbbe Kant), la paralisi, l'afasia sono le sole virtù "critiche" che si tratterà di mettere all'opera.

Ogni azione è ingiusta, ha scritto appunto Nietzsche. Ma non senza aggiungere: da questa ingiustizia nasce ogni possibile giustizia. In altri termini, i paradossi dello sguardo cosmoteoretico sono i paradossi dello sguardo cosmoteoretico. Non si tratta di risolvere quei paradossi, ma di liberarsi dell'illusione cosmoteoretica. L'azione ridiventa possibile, o si mostra come ciò che da sempre aspettava semplicemente di essere intrapresa. Come nella parabola kafkiana *Davanti alla legge* (una parabola di sapore bergsoniano, a ben vedere), la porta della legge era aperta, se il viandante avesse smesso di riflettere sulla legge e si fosse deciso a muovere un passo al di là della soglia. Zenone è imbattibile sul piano della logica, ma è il piano della logica ad essere tutt'altro che assoluto. *Das Denken* è qualcosa di negativo, disappropriante, straniante, solo se lo si guarda dal lato di *der Gedanke*. È la nostalgia della solidità, della terra ferma, del giudizio già formulato e acclarato, a farci apparire *das Denken* come una potenza negativa, il cui unico destino è quello della paralisi e del silenzio. *Das Denken*, quanto a lui, è qualcosa di perfettamente positivo, l'unica positività che si dia. L'atto stesso del porre, direbbe Fichte.

Esso si dà a vedere come il punto neutrale e paralitico della sospensione delle forze solo quando viene inteso, e quando si autocomprende, come "universale". Ma, appunto, l'universale è un particolare, il nostro. La Gazzetta ha l'universalità della sua particolarità: razionalista, borghese, tedesca, bianca, maschile, ecc. E così ogni singola incarnazione di *das Denken*. Ogni volta è l'ingiustizia da cui potranno discendere altre giustizie, scritte in una lingua che il nostro diritto non conosce ancora. È il nostro "qui", che non ha motivo di rimpiangere di non essere "da nessuna parte". È la nostra azione specifica, che non ha motivo di ambire all'inazione. Solo un universalismo malinteso (che, cioè, ignori la propria natura di pratica particolare) può nutrire questo genere di nostalgie. Il carattere particolare dell'universale non è un difetto dell'universale. Dire che è un difetto presuppone di guardarlo ancora dal punto di vista di quell'universale ormai riconosciuto come particolare. Il particolare è il modo d'essere dell'universale, piuttosto, in quanto l'universale è in movimento, o è quel movimento, quella forza, che si diceva.

L'immagine del piano e dei punti va corretta, a questo punto. O va intesa più profondamente. L'intorno dei punti non è mai altrove dai punti, non è mai accanto ai punti, ma insiste in essi, è anch'esso punto. Il punto è la *diminutio* di nulla, dovremmo dire paradossalmente, senza rinunciare all'idea della *diminutio*, ma anche senza dimenticare che l'universale non è un qualcosa di in sé, nella cui materia il punto verrebbe ritagliato, ma un effetto del lavoro di quel certo punto (che è, nella fattispecie, il punto del lavoro critico, di *das Denken*, del movimento della disappropriazione, e così via). La critica, in altri termini, non è nient'altro che una forza tra altre forze, ma non è niente di meno che una forza tra altre forze. La sinistra parla in nome di una classe, anche se non vuole e non può più saperlo e saperne, nel suo kantismo solo formalistico; e anche se quella classe non è più la classe in nome di cui parlava un tempo. Anche della sinistra si deve dire ciò che diceva Lacan del soggetto: non sono dove parlo, non parlo dove sono. Una classe, d'altra parte, è ogni volta presa in questa dissimmetria costitutiva, è ogni volta là dove essa accade come classe senza esserlo già, senza già sapersi come tale; e non è mai, viceversa, dove è già accaduta, dove è già giunta alla coscienza di sé, due secoli prima. Riconoscere il proprio non privilegio significa restituirsi una possibilità di azione, restituirsi il privilegio di essere una pratica in corso d'opera, che intercetta altre pratiche in corso d'opera, che fa corpo con esse.

Il segno della storia

Foucault sottolinea che nel saggio *Was ist Aufklärung?* si deve vedere un momento essenziale della storia della filosofia moderna, un momento in cui la filosofia si reinventa come atteggiamento critico nei confronti del presente, come tentativo di cogliere l'attualità a cui essa è di volta in volta consegnata.

Ma se a quell'attualità la filosofia è "consegnata", allora si deve concludere che la filosofia non è mai uno sguardo caduto da "fuori", uno sguardo inattuale gettato sull'attualità. La filosofia è un'espressione dell'attualità stessa, è il suo tempo stesso *sub specie philosophiae* (come ogni altra disciplina è il suo tempo *sub specie* di quella specifica disciplina). La filosofia è, in altri termini, uno sguardo che l'attualità getta su se stessa.

L'immagine stessa dello sguardo è ingannevole. Sembra presupporre quella distanza che si sta negando possa sussistere rispetto al suo oggetto, l'attualità. La filosofia, piuttosto, è un'azione che l'attualità compie intorno a se stessa; che essa compie declinandosi in se stessa, ripiegandosi su se stessa, dispiegandosi via da se stessa. Il "fuori", da cui la filosofia guarda l'attualità, non è che questa piega tutta interna. Lo scarto, che essa introduce nella materia del presente, non è che questo specifico modo della materia stessa del presente.

Comprendiamo meglio, ora, perché Kant insista tanto, nel *Confitto delle facoltà*, sul fatto che il pensiero, in questo suo sforzo di pensare un'attualità che ha di fronte a sé ma anche all'interno di sé, deve limitarsi a cogliere i "segni" di quell'attualità, e non può far presa sull'attualità stessa. Si pensi ad es. alle celebri pagine sulla Rivoluzione francese, in cui Kant sostiene che non sono tanto i fatti, per parte loro tragici e sanguinosi, a dimostrare che nell'evento rivoluzionario è

all'opera una forza che lavora per il progresso dell'umanità, quanto i "sentimenti" che di fronte a quei fatti si risvegliano nell'osservatore. Per un verso Kant non può dire, come confessa invece nell'epistolario, che la Rivoluzione è certamente un bene, un evento che ha una dimensione eroica, nonostante le ombre lunghe che lo circondano. Il suo amato sovrano se ne inquieterebbe alquanto. Per altro verso Kant non può non applicare, a un problema nuovo e circoscritto com'è quello della storia e del suo senso, una mossa essenziale di tutto il suo modo di pensare. È la mossa copernicana di cui si parla nella Prefazione alla prima *Critica*: non porre più al centro la presunta cosa in sé, ma porre al centro l'esperienza che il soggetto fa di quella cosa. Ora Kant dice a proposito della storia una cosa del tutto analoga: non esiste una storia in sé, non esiste un significato oggettivo di questo o di quell'evento storico, ma solo una certa esperienza dell'evento in questione, un certo "sentimento", dice, che noi sperimentiamo al loro cospetto.

Per altro verso ancora, se guardiamo più a fondo quest'ultima piega del discorso kantiano, dobbiamo dire che non c'è mai un oggetto posto di fronte a un soggetto, che l'oggetto o l'evento (la Rivoluzione, ad esempio) è sempre dal lato del soggetto e inscritto in quel luogo assoluto che è il soggetto. O, se si preferisce leggere la cosa in termini fichtiani, che l'oggetto e il soggetto sono sempre iscritti in quel piano ulteriore e puramente trascendentale che è la *Tatbestand*, l'atto in atto di un soggetto che non è mai nessun soggetto empirico ma che è, semplicemente, l'anonimo, assoluto piano d'immanenza di ogni esperienza e di ogni contenuto di pensiero. Se trasferiamo questo modo di vedere al problema della storia, ne viene non c'è mai un fatto storico posto di fronte a un osservatore neutrale della storia, che il fatto storico è già sempre inscritto nell'attiva esperienza di un soggetto che è complice di quella storia, attore che da parte a parte è materiato degli eventi di cui suppone talvolta di rendere obiettiva testimonianza. Ed è in questo punto esatto, in questo punto di assoluta e acritica, se si vuole, complicità, la storia si piega su se stessa, nel punto di ogni soggetto in quanto soggetto attivo, in quanto piega dell'azione in corso.

Il "segno" di cui parla Kant non è che quel punto in cui la storia si piega su se stessa, e piegandosi si singolarizza in un evento vissuto e pensato da qualcuno, in un fatto agito e patito non in generale e agli occhi di uno sguardo di sorvolo, ma in un luogo che è ogni volta il qui e ora assoluto della storia: il qui e ora assolutamente opaco, se è vero che ogni trasparenza esige una distanza, che ogni obiettività esige non-coincidenza, che ogni decifrazione di significati esige désengagement. Lo spettatore della contemporaneità non ha mai altro da fare che decifrare un segno della storia che egli stesso è, e che proprio perciò gli è in gran parte enigmatico. Ma decifrare quel segno significa fare la storia, o almeno una sua piccola differenza, come l'avrebbe definita Leibniz.

Ontologia del presente come creazione del presente

Nient'altro che questo, sia detto per inciso, è la celebre "ontologia del presente" o "ontologia dell'attualità", di cui parla l'ultimo Foucault e di cui le pagine di *Qu'est-ce que les Lumières* e del *Governo di sé e degli altri* tracciano una sorta di emblematica genealogia (*Was ist*

Aufklärung è un emblema, una sorta di feticcio, dice Foucault, che egli ha voluto porre esergo all'intero corso sul *Governo di sé e degli altri*, che è, non dimentichiamolo, un corso sul "dire il vero", sul potere della verità e sulla verità come dimensione del potere).

L'ontologia "del presente" è tale nel doppio senso del genitivo. Il presente è tanto l'oggetto dello sguardo quanto il soggetto dello sguardo. Perciò appunto essa non è sguardo ma azione. Di qui anche l'insistenza di Foucault, in tante occasioni, sull'equivoco che circonda i suoi scritti. Non sono uno storico, ha ripetuto Foucault, non bisogna leggermi per sapere come sono andate in effetti le cose nell'ambito della storia della psichiatria, delle prigioni, dell'economia, ecc. I miei testi sono dispositivi piazzati tra altri dispositivi, bombe pronte a esplodere, esercizi dai quali vorrei uscire trasformato.

Ciascuna di queste formulazioni ricorre più volte nelle interviste, a margine di un'opera la cui scrittura tradizionalmente scientifica o accademica potrebbe, a dire il vero, accreditarle come una pura e semplice ricostruzione che il teorico svolge, "da fuori", intorno a un certo segmento della storia. È vero infatti che Foucault stesso oscilla parecchio, al proposito, e a volte ha l'aria di dire che l'ontologia del presente è una descrizione del presente, o un'indagine circa le condizioni di possibilità di una certa "formazione" caratteristica del nostro tempo, o una genealogia volta a mostrare come, in verità, il nostro presente non sia che l'effetto di determinati dispositivi, reticolati di poteri, concatenazioni epistemiche. L'ontologia del presente sarebbe insomma "del presente" solo nel senso oggettivo del genitivo. Il presente sarebbe l'oggetto di un certo discorso, che ne parla da fuori e spassionatamente, che la osserva a distanza e ne riferisce "in verità", come difatti ci è capitato di dire poco fa.

Ma non è così: l'ontologia del presente è una forza inscritta nel presente molto più che un inventario delle forze iscritte in quel presente. L'ontologia del presente è ontologia che si occupa del presente solo in quanto è integralmente occupata dal presente. In un esercizio siffatto, è tanto l'essere a venire alla parola, a esprimersi in un certo discorso che è quello della filosofia, della critica, della genealogia; quanto il discorso della filosofia a esprimersi in un certo essere, cioè a realizzarsi in un certo presente, a far accadere un certo genere di eventi.

Non è facile definire la specificità dell'azione che essa promuove, dell'evento che quell'ontologia produce o con cui, forse, fa tutt'uno. Essa fa balenare il movimento zigzagante e imprevedibile del reale, potremmo dire nella lingua di Lacan, di contro all'appello disciplinare al principio di "realtà"; fa pullulare la diffrazione del presente al margine di quella falsa presenza di cui parla senza sosta il discorso unico della cosiddetta opinione pubblica, che a ragione Adorno vedeva ormai ridursi, due secoli dopo la sua invenzione kantiana, a mera opinione pubblicitaria.

Ogni pubblicità (intesa come *marketing*, e in generale come sfera pubblica degradata; le Gazzette settecentesche diventano quotidiani d'opinione, i telegiornali diventano fornitori di *infotainment*, e così via; metamorfosi che ha peraltro motivazioni tutt'altro che accidentali) ha il compito unico ed essenziale di produrre un presente univoco e perfettamente omogeneo in cui installare i propri dispositivi. Un presente siffatto è anzi il dispositivo per eccellenza della pubblicità nel senso del *marketing*. Il messaggio pubblicitario assume sempre la forma del "cogli

l'attimo", "goditi il presente". Ma lo stesso si deve dire delle altre sfere "pubblicitarie" che oggi dominano la sfera della *Öffentlichkeit*.

Rivisitiamo infatti brevemente, in un ultimo omaggio alla lungimiranza kantiana, le forme del discorso della ragione "privata", per quanto travestita da ragione pubblica. Il messaggio giuridico assume sempre la forma del comandamento: "presentare le proprie generalità", che in effetti significa: "incarna in ogni dettaglio la tua identità attuale, il presente della tua carta d'identità". Il messaggio politico, che si ammanta sempre della lingua totalitaria del principio di realtà, assume spesso e volentieri la forma: "adeguati alle necessità dell'oggi". Il messaggio teologico la forma "sii la tua vita piena, intatta, presente".

Per contro, ogni pubblicità, intesa questa volta come kantiano esercizio della ragione pubblica, come perenne reinvenzione di uno spazio pubblico, ogni volta destinato a richiudersi su se stesso divenendo esso stesso "privato", ogni volta da riaprire e riaffermare nella sua singolarità pubblica, nel suo carattere di evento istitutivo dello spazio comune, ha il destino unico ed essenziale di produrre crepe in quell'omogeneità; far filtrare attraverso quelle crepe tutto il reale che si sarà accuratamente espulso per costituire la realtà come realtà; ricostituire ogni volta da capo la comunità di quanti convalidano il contatto bruciante con quel reale; rimettere all'opera quel reale come forza situata, ingiusta origine nietzscheana di ogni giustizia.

Nota bibliografica

Il testo di Kant sull'illuminismo è tradotto in I. Kant, *Scritti critici*, Laterza, Roma-Bari 1991; si veda anche la Prefazione alla *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1972. Vedi poi M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, in *Dits et écrits*, Gallimard 2001, Paris, vol. 2; tr. it. in *Archivio Foucault*, Feltrinelli, Milano 1998, vol. 3; e il corso *Il Governo di sé e degli altri*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2009. Sulla genealogia in Foucault, mi permetto di rinviare a F. Leoni, *Genealogia*, in R. Ronchi, a cura di, *Filosofia teoretica*, Utet, Torino 2009.

Sullo statuto della filosofia teoretica nelle università, cfr. C. Sini, *Filosofia teoretica*, Jaca Book, Milano 1992; R. Ronchi, *Filosofia teoretica*, in AA.AA., *Filosofia teoretica*, UTET, Torino 2009, in cui si trovano anche i riferimenti gentiliani a cui mi limito qui ad alludere. Sulla storia delle università, e sulle mutazioni del sapere filosofico dal chiostro alle *scholae*, alle *universitates studiorum* ecc., eccellente il testo di J. Verger, J. Riché, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Tallandier, Paris 2006.

Sull'universale come nostra particolarità, fondamentale è il testo di C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992. Sulla *noeseos noesis*, mi rifaccio a R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati-Boringhieri, Torino 2008; vedi anche in proposito F. Leoni, *L'autoaffezione in Platone e Kant*, in C. Sini, *Distanza un segno*, Cuem, Milano 2006.

Sul *Conflitto delle facoltà*, tradotto parzialmente in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia*, Utet, Torino 1965, cfr. il primo capitolo di F. Leoni, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano 2004.

Foucault parla dello statuto del suo lavoro teorico, come esercizio, bomba pronta a esplodere, movimento di disappropriazione e autotrasformazione, in alcune interviste tradotte in *Conversazioni*, Mimesis, Milano 2007; in proposito si veda E. Redaelli, *Evento*, in AA.VV., *Filosofia teoretica*, Torino, Utet 2009.

Theodor W. Adorno svolge le citate considerazioni sul nesso tra opinione pubblica e pubblicità in *Teoria della Halbbildung*, Il Melangolo, Genova 2010.

Sul nesso nietzscheano ingiustizia-giustizia, cfr. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, seconda delle *Considerazioni inattuali*; e per la lettura di Nietzsche che fa da sfondo a queste considerazioni, cfr. R. Fabbrichesi, a cura di, *Ermeneutica e grecità*, ETS, Pisa 2009, e Id., *Forza e verità. Nietzsche e i Greci*, Cuem, Milano 2007.